

古代日本の薬師悔過

——「おほはらへ」の成立過程で注目された異文化要素——

小林 信彦*

A

686年の5月には発病した天武のために川原寺で『薬師經』の朗読があり、宮中で「安居」が行われた¹⁾。さらに、6月には同じ川原寺で「燃燈供養」と「悔過」が行われた²⁾。仏教で「安居」はサンガで行われる定例行事であるが、日本では寺院以外の場所で臨時に行われることがあり、その実態は集団經典朗読であった³⁾。7月になると天皇の容体が急変し、宮中は慌ただしくなる。

7月1日：僧正や僧都が宮中で「悔過」⁴⁾

3日：諸国で「おほはらへ」⁵⁾

4日：「調」を半減し、「傭」を免除⁶⁾

5日：紀伊の國懸の神、飛鳥の四社、住吉大神に納供⁷⁾

6日：宮中で『金光明經』の朗読⁸⁾

15日：「つみゆるし」(大赦)⁹⁾

危篤の天皇を救おうとして、いろんな手段が採られたが、まず試みられたのが「悔過」と「おほはらへ」であった。起源を異にする二つの儀式が全く同じ目的のために連続して行われたのである。

もともと「はらへ」は刑罰であり、その機能は「つみ」を払い除けることにあった¹⁰⁾。「わざはひ」にまでその効果が及ぶことはなかったのである。ところが、天武の時代になると、天皇の病気という「わざはひ」に対処するために、「おほはらへ」が行われた。「つみ」を処理することによって間接的に「わざはひ」を消そうとしたのである。これは「はらへ」の歴史で画期

「夏安居」と「冬安居」とを合わせて、「夏臘」(夏と12月)と言う。中国では冬至の後の第3の戌の日に神々と祖先を祭ったが、この祭りが「臘」と呼ばれ、この祭りが行われる12月が「臘[月]」とも言われたのである。「夏臘 α 年」という表現は、夏と冬の「安居」を α 回経験したという意味であり、教団法(具足戒)の順守を誓う儀式をすましてからの年数を示すのに用いられる。

ところが、日本では「雨季の滞在」の本来の意義は忘れられ、「安居」の際には經典の講義や「法会」が行われた。しかも、寺以外の場所で不定期に行われることがあった。『日本書紀』によると、天武の病気の時に宮廷内で「安居」が行われている([後篇] p. 383: 安居于宮中)。この場合はもはや寺院の定例行事ではなく、天皇の延命を図るために行われる複合呪術の一環として行われた。

4) 『日本書紀』29, [後篇] p. 384: 秋七月己亥……是日 僧正僧都等 参赴宮中而悔過矣。

5) ibid., p. 385: 辛丑 詔諸國 大解除。

6) loc. cit.: 壬寅 半減天下之調 仍悉免徭役。

7) loc. cit.: 癸卯 奉幣於居紀伊國國懸神 飛鳥四社 住吉大神。

8) loc. cit.: 丙午 請一百僧讀金光明經於宮中。

9) loc. cit.: 癸丑……是日 大赦之。

10) 最初の「はらへ」は悪事を重ねる「すさのを」(須佐之男)に対して行われた(『古事記』上, pp. 82-84; 『日本書紀』1, [前編] p. 37)。

*本学文学部

- 1) 『日本書紀』29, 『国大』1, [後篇] p. 383: 癸亥 天皇體不安 因以於川原寺說藥師經 安居于宮中。《癸亥, 天皇體不安たまふ。因りて, 川原寺に於て藥師經を説き, 宮中に安居す。》
- 2) ibid., p. 384: 丁亥 勅 遣百官人等於川原寺 爲燃燈供養 仍大齋之悔過也。《丁亥, 勅す。百官人等を川原寺に遣す。燃燈供養を爲し, 仍りて大齋し, 悔過するなり。》
- 3) インドでは激しい雨が降り続く雨季(7-9月)には旅することができないので、修行者は一定の場所に留まって修行に専念した。これを「雨季の滞在」(varṣa-vāsa)と言う。これは中国で「夏安居」と訳された。ただし、中国にはインドのように激しい雨季はないので、梅雨期を中心に太陰暦の4月15日から7月15日までをこれに当てた。そして、年末にも同様な行事が行われるようになり、これは「冬安居」と呼ばれた。仏教の伝承を受けて、中国で「安居」に参加できたのは正規の僧侶だけであり、当然ながら場所は寺院であった。

的なことであった。

中国にはブツの偶像の前で「懺悔」する習慣があった。中国文献『梵網經』によると、「菩薩戒」に規定される罪には、重い（重戒）と軽い（輕戒）があるが、重い罪を犯した場合は、「佛」や「菩薩」の像の前で「懺悔」（悔いて罪を告白すること）が要求される¹¹⁾。このように、中国で成立した「菩薩戒」の原則に立てば、「懺悔」によって「罪」を解消することができる（「便ち滅罪を得」）。そうすると、「因」が無効になれば「果」が現れることはないから、「罪」を解消することによって将来の災難を防ぐことができるのである。

しかしながら、「懺悔」という語は“kṣama-sva”（堪忍して下さい）というインドの日常表現を訳したものにすぎず¹²⁾、仏教体系を構成する概念を表す術語ではない。それに、「後で謝れば帳消しにできる」などという発想は仏教にない。いったん何かの「悪い行い」（aśubha-karman/悪業）をすると、もう取り返しはきかず、いつか必ず「報い」（phala/果）が現れるのである。このように、『梵網經』で示される「懺悔」は、仏教の原則に相容れない。

とはいうものの、「罪」と「辛い報い」との因果関係を前提にしているという限りでは、中国人の構想した「懺悔」も確かに仏教の伝承を受け継いでいる。そうすると、「辛い報い」がすでに現れたら、因果の法則に規制されて進行する

一つのプロセスが完了したことになるから、すべては手遅れであり、もはや手の打ちようがない。『梵網經』に規定される「懺悔」は、すでに起こった災難に対して無効なのである。

「懺悔」と呼ばれる宗教習慣を打ち立てた中国人には、『廣弘明集』の序文で道宣（596-667）が言うように、「既往の復し難きこと、覆水の喩にて知るべし」という認識があった¹³⁾。すでに起こったことは手の打ちようがないので、これから起こりそうなことに対処しようというのである。

「薬師懺悔」を行って災害を防ごうとしたのは、善政を行って儒教の理念を実現しようとする皇帝の場合だけではなく。今でも民間で誕生日に「薬師懺悔」を行って、以後の人生の平穏を願う。未来に起こることが予想される災難を予防しようとしているのである。

中国の薬師呪術は、七世紀末の日本に伝えられ、天武が重病にかかった時、危篤離脱を図る呪術の一環として、『薬師經』が朗読された。その後はこの習慣が定着したらしく、聖武の時代（724-749）になると、天皇が病気になる度に行われたようである。この儀式は「懺悔」または「悔過」と呼ばれてはいるが、「つみ」を告白する人が登場せず、音声パフォーマンスの技術者が経典を朗読するだけであった。

中国文献『梵網經』によると、中国では「心掛け」（戒）に違反した場合に「懺悔」が行われる。「罪」を告白することによって、「罪」が引き起こす将来の災難を防ぐのである。こうして、原因（罪）が除去され、結果（災難）の発生が押さえられる。すでに結果が出て「行い」と「報い」の対応が完成すると、この方法は手遅れなので、別の手を打つことになる。すでに病気に罹ってしまうと、もはや「懺悔」しても無駄であるので、その場合は『薬師經』による治療呪術（續命法）が行われるが¹⁴⁾、これは「罪」の除去を

11) 『梵網經』下、『大正』24, p. 1008, c. 13-18: 若有犯十戒者 應教懺悔 在佛菩薩形像前 日夜六時 誦十重四十八輕戒 到〔苦〕禮三世千佛 得見好相 若一七日二三七日乃至一年 要見好相 好相者佛來摩頂 見光華種種異相 便得滅罪 《若十〔重〕戒を犯す有らば、應に懺悔を教ふべし。佛・菩薩の形像の前に在りて、日夜六時に十重四十八輕戒を誦へ、ねんごろに三世の千佛を禮せば、好相を見るを得。若しくは一の七日、二、三の七日乃至一年に、好相を見るを要す。好相とは、佛の來りて頂に摩れ、光と華の種種の異相を見ず。便ち滅罪を得。》

12) Mūlasarvāstivādinaya 3.2: kṣamasva gr̥hapate 《御主人、〔悪いことをしました。〕堪忍して下さい。》

『四分律』、『大正』22, p. 893, b. 19: 居士懺悔 《居士よ、〔我〕懺悔す。》

13) 道宣、『廣弘明集』、『大正』52, p. 330, b. 22.

14) 457年に成立した慧簡訳『薬師瑠璃光經』（457）の補遺として、延命呪術（續命法）が記述されていた。

僧佑、『出三藏記』5, 『大正』55, p. 39.

a. 23: 此經後有續命法 所以遍行於世。《此

前提としないので、「懺悔」を伴わない。

ところが、日本人が「薬師懺悔」または「薬師悔過」と呼ばれる儀式を行ったのは、瀕死の天皇の命を救うためであった。「懺悔」/「悔過」で対処しようとしたのは、すでに発生した災難(病気)であった。こうして、仏教の因果法則を棚上げにしたまま、中国で立てられた原則を無視して、純日本式「懺悔」/「悔過」が成立した。これは「つみ」の告白を伴わない治療呪術であった。この背景には日本側の特殊事情があったにちがいない。

さて、純日本風「懺悔」/「悔過」の成立とほぼ同じ時期に、日本で古くから行われていた「はらへ」にも大きな変化がもたらされた。もともと日本の「はらへ」が解消するのは「つみ」だけであったが、ここで「はらへ」の機能が「わぎはひ」にも及ぶことになったのである。仏教で構想された因果の法則を棚上げにして「懺悔」が行われるようになったのに並行して、「はらへ」の対象が「わぎはひ」にまで拡大されたのである。この二つの儀式は非常によく似た様相を示すようになった。「はらへ」の「おほはらへ」化と「懺悔」の日本化は、互いに深く係わり合っていたのである。

B

古くから日本で行われていた「はらへ」は、もともと「つみ」を処理するための儀式であり、「わぎはひ」には効果が及ばなかった。律令制度が成立すると、処罰儀式としての「はらへ」は存在理由を失い、有効範囲の拡大が不可避であった。そこで注目されたのが中国の「薬師懺悔」であり、「罪」を消すことによって「辛い報い」の可能性も消す。「罪」の消滅が自動的に災難の消滅をもたらすのであるから、一見したところ、「はらへ」を「わぎはひ」用に転換するのに格好のモデルであった。

しかしながら、『梵網經』の規定に基づいて成立した「薬師懺悔」は、別の点でモデルとして

不都合であった。すでに起こった災難に対処できないのである。中国人の開発した「薬師懺悔」は、仏教の因果法則に則って未来の災害を扱う。原型に忠実である限り、『梵網經』に規定される「薬師懺悔」は、新しい「はらへ」のモデルとして使えない。そこで、日本人の宗教原理に添って、まず「薬師懺悔」そのものが日本化されたのである。

『梵網經』に基づく「薬師懺悔」では、告白することによって「罪」を帳消しにし、「罪」の「報い」としてもたらされるはずの災難を防止する。ところが日本人は、すでに起こった災難(病気)を「薬師悔過」を行って中断しようとする。「原因と結果のプロセス」が終わった時点で手を打とうとしているのであるから、「薬師悔過」を行った日本人の意識にあったのは、仏教で教えられる因果の法則とは別の原理であろう。

この点で想起すべきは、怒って人間に危害を加える「かみ」の存在である。せっかく有利な情報を教えてもらったのに、仲哀は「かみ」の言うことを信じなかった。そこで、腹を立てた「かみ」は仲哀を殺してしまった¹⁵⁾。この事態を放置すると、さらに「わぎはひ」が続くであろう。そこで行われたのが「くにのおほはらへ」(國之大祓)である¹⁶⁾。「わぎはひ」が「かみ」の怒りの結果であるとすれば、「かみ」を宥めることによって「わぎはひ」を消すことができる。そして、「かみ」を宥めるには、「つみ」を一掃することこそ、最も効果的な方法であった。「わぎはひ」を停止させるために「薬師懺悔」を行った人々も、このことをよく知っていた。この人々の意識にあったのは、「つみ」に始まり「わぎはひ」に終わる自動進行システムであったが、これを作動させていたのは因果の法則ではなく、「かみ」の怒りであった。

15) 『古事記』中、『古大』1, p. 228.

そこで国中をくまなく調べて、いろんな「つみ」を見つけ出そうとした。「かみ」を宥めるためには、無理してでも「つみ」を捜し出さなければならなかったのである。「おほはらへ」で「つみ」を罰することは目的ではなく、必要な手続きにすぎなかった。

16) *ibid.*, loc. cit.

の經の後に續命法有り。所以に遍く世に行はる。)

「つみ」がある所には必ず「わざはひ」があり、現象としての「わざはひ」を観察すれば、目に見えない「つみ」も確実に測ることができ¹⁷⁾、「わざはひ」すなわち「つみ」ということになる。こうして、「はらへ」で「つみ」を消していた日本人は、「おほはらへ」で「わざはひ」も消すようになった。この段階の状況をとらえて、宣長は「つみ」という語の範囲が「災害」にまで及ぶと理解したのである¹⁸⁾。

「薬師懺悔」が日本で採用されたといっても、「かみ」の怒りという「はらへ」の前提はそのまま保持され、「懺悔」の前提となる因果の法則は無視された。「薬師懺悔」の採用は形式面に留まり、原理にまでは及ばなかったのである。

C

日本で「薬師懺悔」のために招集された僧正や僧都は、中国から伝わった仏教儀式を行って

「かみ」を宥めようとしたのである。日本古来の宗教的要請に應えるために仏教儀礼を行ったことになるが、これは少しも驚くべきことではない。

686年に天武が死んだ時、7日きざみの死後儀礼はまだ行われず、「もがり」が行われた。「もがり」の際に欠かせなかったのは、「大声で泣き叫ぶこと」であり¹⁹⁾、遺族が泣き叫ぶだけではなく、「なきめ」と呼ばれる専門家を雇って大いに泣かせた。天武が死んだ時に、泣き屋の役目を勤めたのは、「僧尼」であった。政府高官を引き連れた皇太子が5回にわたって自ら泣き叫び²⁰⁾、6回「僧尼」に委ねている。この際は他に泣きの専門家を雇っていないから、「僧尼」は伝統的な泣き屋に交替しているのである。泣きは儀式化していて、3回お辞儀をして3回泣き叫ぶ人もいた²¹⁾。このように、「出家者」が日

17) 『日本霊異記』の下巻39話によると、嵯峨天皇は「聖君」との評判であったが、これに異議を唱える者がいた。嵯峨の不徳を証明する事実として、この男は次の6項目を挙げている。

- ① 早魃（旱）
- ② 疫病（厲）
- ③ 暴風雨（天の災ひ）
- ④ 地震（地の災ひ）
- ⑤ 飢饉
- ⑥ 狩獵（鳥、猪、鹿を取る）

最後に挙げられる「狩獵」は、中国の「菩薩戒」で「罪」とされている「殺生」の具体例であるが、これに先立って列挙されているのは、5項目の「わざはひ」である。統治下に起こった「わざはひ」は、天皇の徳の低さの結果として認識され、「つみ」と並列されているのである。

「つみ」（原因）から「わざはひ」（結果）が不可避免的にもたらされる理由については、『日本霊異記』の下巻38話で、「天つ神も地つ神も慍み嘆りたまふ」（p. 298）と言われる。「つみ」を犯すと必ず「かみ」が怒り、その表現として「わざはひ」がもたらされる。この場合、「つみ」は天皇の「みことのり」に違反することである。「かみ」は常に天皇の味方であるから、「みことのり」に違反すれば、怒りに決まっている。

18) 本居宣長、『大祓詞後釋』下、『本居宣長全集』5, p. 129: されば、都美といふは、もと人の悪行のみに^{ツミ}はかぎらず、病^{アシキワザ}ともろもろの禍^{ミコト}、又穢きこと、醜^{ミニク}きことなど、其外も、すべて世の人のわろしとして、にくみきらふ事は、みな都美也。

19) 「もがり」は日本古来の習慣であり、埋葬するまで遺体をしばらく仮小屋に置いて行う儀礼であるが、中国の死後儀礼「殯」に倣って、「誄」（生前の功績を讃えること）など、格調高いパフォーマンスが導入された。

〔朱鳥元年九月の〕甲子、^{とらのとき}平旦に、諸の僧尼、^{もがり}殯の庭に於て哭を發す（『日本書紀』、〔後編〕p. 386）。

〔九月の〕乙丑、諸の僧尼、亦、殯庭に於て哭す（p. 387）。

〔九月の〕丁卯、諸の僧尼、之に哭を發す（loc. cit.）。

〔持統天皇元年正月の丙寅朔、〕梵衆、哀を發す（p. 393）。

〔正月の庚午、〕梵衆、隨ひて哀を發す（p. 394）。

〔持統天皇二年正月の〕辛酉、梵衆、殯宮に於て哀を發す（p. 396）。

「歌に踊り」と「飲み食い」とともに、「大声で泣き叫ぶこと」は、「もがり」の主要構成要素であった。「天つ國玉」が泣き声を聞いて、はやて（疾風）を送って死者を天に上げる。

『日本書紀』2, 〔後編〕, p. 61: 是時 天國玉 聞其哭聲 則知夫天稚彦已死 乃已遺疾風 舉尸致天 便造喪屋而殯之。《是の時、天の國玉、其の哭聲を聞きて、則ち夫の天稚彦の已に死ぬるを知る。乃ち已に疾風を遣り、尸を舉げて天に致す。便ち喪屋を造り、之を殯す。》

20) 『日本書紀』、〔後編〕 pp. 393, 394, 396, 397.

21) ibid., p. 396.

本古来の儀礼に加わり、しかも不可欠な構成員として古来の役割をこなしたのである。

日本で「仏教」が死後儀礼に関与する最初の例として、天武の場合がよく挙げられるが、これはなほだ疑わしい。天武の死後儀礼には「僧尼」が登場する場面が確かにあるが、することと言えば「大声で泣き叫ぶ」だけであった。ここで「僧尼」が参加しているのは仏教儀礼ではなく、日本古来の死後儀礼「もがり」である。7世紀末になっても、しかも天皇の死後儀礼で、「僧尼」に期待されたのは職業的泣き屋としての役割であった。これは仏教が死後儀礼に関与した事例ではなく、儀礼的な面ですら仏教が日本社会に根付いていなかったことを示唆するものである。

そして、765年(天平神護元年)に行われた大嘗祭²²⁾は、天皇の称徳が「出家者」の身で主催した。復位する前の762年に、称徳は「出家」して「尼」になっていた。ところが、その直後に天皇の淳和から「大事」を行う権限を奪い、自ら政権に復帰し、道鏡を用いて補佐させた。これに怒った藤原仲麻呂が764年にクーデタを起こすと、淳和に責任をとらせて、自ら「尼」の身のまま再び天皇になった。そして、その翌年には「佛御弟子」と称しつつ「大嘗祭」を主催し、「天つ社」と「國つ社」を祭るのに先立って、「三寶」に「供奉」したのである。

〔天平神護元年十一月庚辰〕……此の^{たゞ}遍の常より^{こと}別に在る故は、^{われ}朕は佛の御弟子として菩薩の戒を受け賜はりて在り。此に依りて、上つ方、三寶に供へ奉り、次には天つ社、國つ社の神等をもみやびまつり、……²³⁾。

さすがの日本でも、「出家者」が天皇になった例はほかにない。したがって、「出家者」が「大

嘗祭」を主催したのは、この場合だけである。しかしながら、1回だけとはいえ、こういうことが起こったのは、独立自治体としてのサンガ(samgha/僧伽)が存在せず、教団法(vinaya/戒律)が機能していなかったからであり、この意味では日本の「仏教」を象徴する出来事と言えよう。

自分自身が「出家者」の身で大嘗祭を主催したのであるから、当然ながら「出家者」の参加を認めている。「かみ」は「佛の御法」を守り尊ぶのであるから、「佛御法」を信奉する「出家人」が参加するのは一向にさしつかえないというのである。

經を見まつれば、佛の御法を護りまつり、^{たゞ}尊びまつるは、諸の神等^{たち}にいましけり。故、^{ここ}是を以ちて、出家人も白衣^{びやくえ}(非出家者)も、相雜はりて供へ奉るに、豈^{まじ}障る事はあらじ²⁴⁾。

ここでは「經に見まつれば」と言って、仏教文献でヒンドゥーの神々がブッダを賛美する場面に言及する。ヒンドゥーのデーヴァ(deva)を指す中国文字「神」は、日本の「かみ」を表記する記号として受け取られたのである²⁵⁾。そ

24) loc. cit.: 經^み見^{のり} 末都禮^た方^ち 佛能^み御法^{のり} 平護^た末都利^ち 尊^た末都流^ち 諸^た乃^ち神^み多^た知^ち仁^に伊^い末^ま志^し家^か利^り 故^こ是^し以^も 出^{しゅ}家^か人^{にん}毛^も白^{はく}衣^え毛^も相^{さう}雜^{じやく} 供奉^{くふん} 豈^{あに}障^{さう}事^じ波^は不^ふ在^{ざい}。

25) 天国に永住する不死の存在をインド人は「デーヴァ」(deva)と言い、中国人はこれを「神」または「天」と訳した。一方、日本人は「かみ」を「神」と表記した。称徳の「勅」を起草した古代日本の学者は、仏教文献で「神」の字を見て、日本の「かみ」を思い浮かべたのである。背景となる文化について情報を欠いたまま異文化の文献を読んだのであるから、これは避けられないことであった。ところが、情報豊富な現在でも同じ状況が見られる。

天智の時代(668-671)から10世紀までの日本で、阿弥陀と並んで弥勒はパラダイスの主宰者であった。そして8世紀の前半までは、阿弥陀よりも弥勒の方がはるかに人気が高かった。辻善之助はその理由を「兜率天」が「天部であること」に帰す。

辻善之助、『日本仏教史』、上世編、1944、p. 599: 兜率上生信仰が西方極樂往生の思想よりも我が國に於て早く發達したのは、それが天部であることに因って、我が固有の神祇の思想との關係に於いて入り易かつた爲であらう。

22) 収穫を祝って天皇は秋に新嘗祭を行い、新しく収穫された穀物を「かみ」たちに食わせ、自分も食う。大嘗祭とは即位後に初めて行われる新嘗祭のことである。

23) 『續日本紀』26, 『国大』2, p. 326: ……此^こ遍^{へん}常^{じょう}余^よ利^り別^{べつ}仁^に在^{ざい}故^こ方^{かた}朕^{われ}乃^{なり}佛^{ぶつ}能^{のり}弟^{てい}子^し等^{どう}之^の天^{てん} 菩^ぼ薩^{さつ}戒^{かい}平^{へい}受^{じゆ}賜^み天^{てん}在^{ざい} 此^こ仁^に依^よ天^{てん}上^{じやう}都^と方^{かた}波^は三^{さん}寶^{ぼう}仁^に供^く奉^{ほう} 次^{つぎ}仁^に方^{かた}天^{てん}社^{しゃ}國^{こく}社^{しゃ}乃^{なり}神^{しん}等^{どう}平^{へい}毛^も爲^{ため}夜^や備^ひ末^ま都^と利^り ……。

うすると、「佛の御法」は「かみ」に支持された体系、すなわち日本の文化そのものということになろう。日本人は仏教文献を不可解な異質文化の所産とは認識していなかったのである。

D

天武が発病した時に、「おほはらへ」が「諸國」で行われた。日本中の「つみ」を一掃することによって、瀕死の天皇を治療しようとしたのである。このことから示唆されるように、「おほはらへ」は全国規模の「はらへ」であり、公的な性格の極めて強いものであった。語合成「おほはらへ」の前分「おほ」について、「一人の祓に非ず。廣く諸人の祓なるが故に、大^{オホ}とはいふ也」と本居宣長は解説している²⁶⁾。

こうして、日本中の「つみ」を一掃することが天皇の治療に有効ということになった。「おほはらへ」も日本式「薬師悔過」も、効果の点では変わらなくなったのである。

そもそもインドのデーヴァと日本の「かみ」とは全く別のものである。それに、マイトレーヤ(maitreya/弥勒)自身はデーヴァではなく、たまたま今のところ「トゥシタ」(tuṣita)と呼ばれる一群のデーヴァたちが住む所に滞在しているにすぎない。このデーヴァたちは中国で「兜率天」と呼ばれた。「兜率天」の「天」は「デーヴァ」の訳である。天国に住む神々のグループを「天部」と言い、「佛」のグループである「佛部」と対立させる。

ところが、日本の「仏教」では、「兜率天」の「天」が「天国」の意味に解される。そこで、辻は「兜率天」と呼ばれる場所を「天部」とし、「佛」の住む「西方極樂」よりも、「神」の住む「兜率天」の方が日本人に親しみやすかったと考えるのである。

① 弥勒のいる「兜率天」は「佛部」ではなく「天部」である。

② 日本人には、「佛部」より「天部」の方が親しみやすい。

③ したがって、日本人はまず兜率上生信仰を採用した。

この解釈は学界の定説となり、古代日本の弥勒信仰に言及する研究者は、すべてこれを支持している。称徳の政府で働いていた古代の学者と同じように、異文化の所産である文献を日本語で読んでいるのである: ①日本語の“kami”は漢字「神」で表記される。②英語の“God”は日本語で「神」と訳される。③したがって、日本語の“kami”と英語の“God”は同じ対象を指す。

26) 本居, op. cit., p. 81.

「薬師悔過」: 「つみ」の消滅 → 天皇の治癒

「ほはらへ」: 「つみ」の消滅 → 天皇の治癒

さて、日本中の「つみ」を一掃すると言えば、この「おほはらへ」の12日後に「つみゆるし」(大赦)が行われている。また、すでに2か月前の5月にも行われている。この「つみゆるし」も、その結果として「つみびと」がいなくなっていることから見て²⁷⁾、「おほはらへ」や「懺悔」と同じ効果を狙ったものらしい。

「ほはらへ」: 「つみ」の消滅 → 天皇の治癒

「つみゆるし」: つみびとの消滅 → 「つみ」の消滅 → 天皇の治癒

仏教文献にも「つみゆるし」に相当する事項に言及がないわけではない。『パーイシャジャグル・スートラ』(bhaiṣajyagurusūtra/薬師經)でも、「パーイシャジャグルのお陰で、国が平穩になる」と述べている個所に、「国王は捕えられている人々を解放すべきである」(tena rājñā bāṃdhanagatāś ca sattvā mocayitavyāḥ) と言葉がある²⁸⁾。国王が善政を行うことによって、国民がブッダになる準備をするのに有利な環境が整うというのである。

ところが、日本で「つみゆるし」が行われたのは、受刑者を憐れんだからではなく、行政操作によって「つみびと」の存在を消去するためであった。とにかく牢屋から「つみびと」がいなくなって、統計の上で「つみ」が消えたことになると、「かみ」が宥められて「わざはひ」が停止されるというのである。書類上の形式さえ整っておれば、日本の「かみ」は納得したらしい。

日本政府の編纂した歴史書の中に、「つみゆるし」を宣言する「勅」の文章が収められているが、「懺悔」に熱心であった文帝の理念を思わせ

27) 『日本書紀』29, [後編] p. 383: 則大赦天下 囚獄已空。

28) *BhS*, p. 27, 6-7: (tena rājñā) kṣatriyeṇa mūrdhābhīṣikṭena sarvasa(ttveṣu) maitracittena bhavitavyaṃ bāṃdhanagatāś ca sattvā mocayitavyāḥ |

るような表現が見られる。

〔天平十七年九月〕辛未。勅す。「朕、
頃者、枕席、安からず。稍、旬日に延ぶ。
以爲、治道、失する有りて、民、多く罪
に罹れり。宜しく天下に大赦すべし。
……」と²⁹⁾。

格調高い文章は文書の性格にも帰せられるのであろうが、この「つみゆるし」は、中国で行われた「悔過」に背後にある理念を受け継ぐものであろう。そうすると、日本で行われた「悔過」と「つみゆるし」との間には、兄弟の関係があることになろう。

「はらへ」の儀式によって「つみ」を解消していた日本人は、「仏教国家」の確立を目指す過程で、この「懺悔」/「悔過」の儀式を取り入れた。中国人の打ち立てた「懺悔」の体系から日本人が引き抜いたのは、「罪」に始まり災害に終わる自動進行システムであった。日本の自動進行システムとは成立原理を全く異にし、似ているのは最初と最後だけであるが、日本人はそんなことを気にしなかった。日本人にとっては、最初が「罪」で最後が災害でありさえすれば、それで十分であった。「つみ」の消滅が「わぎはひ」の消滅をもたらすとすれば、「つみ」の消滅に有効な「はらへ」の機能は「わぎはひ」にも及ぶことになるのである。

このように、日本式「薬師悔過」の成立に連動して、古くからの「はらへ」は「おほはらへ」に発展して国家行事となったが、個人レベルの「はらへ」も依然として健在であった。『日本靈異記』中巻第5話では、摂津の国の富豪が異国風に牛を殺して祭儀を行っていたところ、ひどく治りにく病気に罹った。そこで、「かむなぎ」（ト者）を呼んで、病氣治療のために「はらへ」を行わせた。もともと「かむ-なぎ」は「かみが静まること」を意味する語合成であり、「かみ」の怒りを解いて災いを停止させる技術者を指した。

また、七年を運る間に、醫藥方にて療

せどもなほし愈まず。ト者を喚び集へて、
祓へ祈み禱れども、また彌増に病む³⁰⁾。

ここにも見られるように、「薬師懺悔」が導入されてからは、個人レベルの「はらへ」でも、「つみ」だけではなく病氣も扱われることになり、この点では「おほはらへ」の場合と変わらなかった。

E

中国では陳の文帝(560-566)が国民に代わって「懺悔」を行い、国民に降りかかる未来の災害を防ごうとした。この二段構えの構想は、仏教で構想された因果の法則に基づいて立てられた。「悪い行い」としての「罪」を消すことによって、「報い」としての災害を消そうとしたのである。この儀式を「薬師齋」という。

ところが、これを継承した日本人は、すでに起こった災害に対しても、すなわちすでに現象化している「報い」に対しても、この手順を用いた。仏教で構想された因果の法則は念頭になかったことになる。日本人は「懺悔」の最終的効果にのみ関心があって、文帝方式の体系全体には目が向かず、儀式を支える原理に無関心であった。日本人にとって、「懺悔」の前提となる「罪」は、それほど深刻な問題ではなかったらしい。

仏教の立場からすれば、いったん「悪い行い」(aśubha-karman/悪業)がなされると、いつか必ず「辛い報い」(duḥkha-phala/苦果)がもたらされる。そして、それまでは「悪い行い」が取り消されることはないのである。また、中国文献『梵網經』でも、「罪」は地獄行きをもたらすものであり、「悔いて告白」しなければ、消えないものであった。ところが、日本の「つみ」は「はらふ」という動作の対象である。これは容易に払い落とせるものであり、一時的に付着したものにすぎない。これは言わば目に見えない塵である。日本の「かみ」は異常なまでに癪性で、物理的な塵や目に見えない塵を一つ残さず除去すると、大いに喜んで怒りを忘れる。

29)『續日本紀』16, p. 184: 辛未 勅 朕頃者枕席不安 稍延旬日 以爲 治道有失 民多罹罪 宜可大赦天下。

30)『靈異記』中, 5, p. 117.

「パリナーマナー」(pariṇāmanā) と呼ばれる構想がすでに仏教にあった。「方向転換させること」という意味であり、「善い行い」の「報い」を行為者以外に及ぼそうとするものである。これは仏教の原則を破るものであるが³¹⁾、大乘仏教の理念を実現するためには避けられないプロセスであった³²⁾。この「パリナーマナー」は「廻

向」または「追善」と訳されて中国に伝わり、死んだ後で「魂」のために行うべき宗教儀式を指した³³⁾。道教では「追善」に対応する儀礼を「追薦」という³⁴⁾。

31) 仏教では個人の「行い」には必ず「報い」があり(因果應報)、しかも当人がその「報い」を受けなければならない(自業自得)。死ぬまでに「報い」を受けることがなくとも、何回も「轉生」するうちに必ず「報い」を受けるのである。「善い行い」がもたらす「楽しい報い」は、いつか行為者自身に向かう。

ところが、「善い行い」の「報い」が行為者以外にも及ぶという構想が起り、死んだ父や母のためにストウパを建てたりサンガに寄付をしたりする者が数多く現れ、クシャーナ時代の碑文に記録されている(入沢崇,『廻向の源流』,『西南アジア研究』,30,1989,pp.1-20)。このように、「行為者自身に向かうべきところを、方向を変えさせてほかの人に向かわせる」という考えが仏教に入り込み、「方向転換させること」(pariṇāmanā) と呼ばれた。

32) この「方向転換させること」は、「自業自得」の原則からの逸脱であり、民衆に対する仮の妥協にすぎなかった。ところが、大乘仏教が成立すると、この問題は単なる民衆対策以上のものとして扱わざるをえなくなった。輪廻の苦しみから解放すべきものの範囲が大きく、動物どころか地獄で苦しむ者も含まれるのであるから、大乘仏教の理念を実現する上で、「自業自得」の原則がはなはだ厄介な枷となったらしい。

ゴキブリやバツタにとって、自分の知恵を磨くことや「ボーディサットヴァの活動」を实践することは容易ではなく、因果の法則が働くままに放置すると、ブッダになる可能性はいよいよ遠くであろう。地獄で苦しむ者に至っては可能性が全くないと言ってよかろう。ブッダになる可能性を開くには、もっとましな「行き先」に心を移す必要がある。

もっとも、地獄行きが確実な親父に内在する心も、過去に限りなく繰り返された生涯の一つで「善い行い」にかかわったかも知れず、それを根拠にいつか再び人間の身体に移る可能性がある。しかしながら、そんなことを知るよしもない息子は、出来の悪い親父の末路を思うと、心配でないのである。それに、そのように遙か未来にどうだろうと、とりあえず気になるのは次の移り先であり、この後ただちに味わうのが地獄の苦しみであるとすれば、いても立ってもいられないのである。

そこで、目を付けられたのが「方向転換をさせ

ること」と呼ばれるプロセスであった。このプロセスを用いて「楽しい報い」を受けさせれば、「嫌な行き先」にいる心は「好ましい行き先」へ移ることができよう。今はゴキブリの身体に宿る父親の心は、息子がした「善い行い」の「報い」を受けることができれば、もっとましな「行き先」に移ることができよう。そして、ブッダになるための準備がしやすくなるよう。

「心を備えたすべての存在にブッダになる可能性がある」などと言ってしまったので、民衆を説得するために、抜け道を用意しなければならなかったのである。いずれにしても、これは便宜上の原則逸脱であることに違いなく、サンガに属する出家者たちは、こんなことを当てにしていなかったし、その必要もなかった。

33) 「方向転換をさせること」を指す“pariṇāmanā”は、中国語で「廻向」と訳され、さらに「追善」(後で善を加える)と言い換えられた。死んだ者が受けるべき「つらい報い」を遺族の「善い行い」によって修正しようとしたのである。この場合、僧侶を雇って経典を朗読させることが「善い行い」であり、死者の「魂」をパラダイスに送ることが「報いの修正」であった。「輪廻轉生」を実感できなかった中国人にとって、「報いの修正」はもはや原則逸脱ではなく、死者の「魂」が受けるべき当然のサービスであり、生き残った者が死者の「魂」に対して果たすべき義務であった。中国語に定着した「廻向」という語は、「死んだ者の魂を楽しい所へ送るための儀式」と理解されたのである。

34) 丸山顕徳,『日本霊異記』冥界説話の分類と特色,『四條堰学園短期大学論集』,23,1989,p.3.

『釋氏要覽』は道誠が1019年に編纂した仏教事典であり、少なくとも唐時代に溯る伝承を記述したものであるが、「累七」(七を重ねる)または「齋七」と呼ばれる行事について説明している。中国人は死後7日ごとに「齋」を行った。この行事の目的に言及して、道誠は「追薦」(「死んだ」後で〔受け取るように〕勧める)という表現を用いている。

道誠,『釋氏要覽』下,『大正』54,p.305, b.26-c.8: 人亡每至七日 必營齋追薦 謂之累七 又云齋七。《人,亡じて七日に至る毎に、必ず齋を営みて追薦す。之を「累七」と謂ふ。又、「齋七」と云ふ。》

志磐が1253年に完成した『佛祖統紀』にも、「七七齋」について解説がなされ、道誠の「追薦」の代わりに「追福」という表現が用いられている。

志磐,『佛祖統紀』33,『大正』49,p.320,

日本人にとって、「つみ」が一時的に付着したものにすぎないとすれば、さっさと払い落として地獄のような恐ろしい所は避けた方がよい。「廻向」または「追善」と呼ばれた中国の宗教習慣が日本の「仏教」で中核的儀礼となったのも、このような文化背景のもとでは当然のことであった³⁵⁾。

8-13: 今人亡毎七日必營齋追福 謂之齋七者 令中有種子不轉生惡趣也。《今、人の亡じて七日毎に必ず齋を営みて追福し、之を「齋七」と謂ふは、中有の種子を惡趣に轉生せざらしむなり。》

この中国語表現「追福」を継承して、『日本靈異記』では「福を贈る」という表現が用いられている。

『靈異記』中、38, p. 195: その錢を取りて誦經をし、善を修し福を贈りき。

さて、『パーイシャジャグル・スートラ』によると、死にかけている病人の側で身内の者がパーイシャジャグルを礼拝すると、地獄へ行くようなことがあっても、再び人間に移されるという。こういうことが起こるのは、臨終の際に礼拝をした場合に限られ、心が死んだ身体を離れてから7日ないし49日も経ってからでは手遅れであり、「齋」を行ったところで、「行き先」の変更は不可能なはずである。

『パーイシャジャグル・スートラ』に記述される手続きを中国人は正確に理解していないわけであるが、誤訳された箇所を基に論議をする以上、やむをえないことであった。また、志磐は道誠の記述を受け継いでいるが、「中有の種子を惡趣に轉生せざらしめむ」と書き添えて、仏教に対する中国人の態度を積極的に示している。

次の身体に侵入するのは心であって、「中有」(死んだ身体から次の身体へ心を運ぶ臨時の身体)は、心が次の身体に侵入した瞬間に消滅する。「種子」は心に蓄積されたエネルギーである。ところが、志磐の記述には心への言及がない。次の身体に移るのは「中有の種子」であるという。「轉生」の主体とされているのであるから、志磐にとって、「種子」は心に蓄積されたエネルギーではなく実体である。実体である「中有」が「惡趣」に「轉生」して、運んで来た「種子」を降ろすのである。

「追善」のために行われる「7の倍数の日の死後儀礼」は、日本でも習俗として定着したが、仏教の伝承を正確に伝えるものではなく、仏教文献を誤解した中国人が構想したものである。

35) 「廻向」または「追善」と呼ばれる儀式は日本にも伝わり、中国人以上に「輪廻轉生」にこだわらなかった日本人に大いに歓迎された。原則逸脱どころか、「仏教行事」の目的はもっぱら「追善」になったほどである。さらには、寺院儀式の枠を超

陳の文帝の「懺悔」は、仏教の因果の法則に

えて、広く「追善」が行われるようになった。人気役者が死ぬと「追善興業」があり、やくざの親分が死ぬと「追善」のために大掛かりな賭博が行われる。「追善」を看板にしさえすれば、博打ですら立派な死後儀礼となるのである。

日本人が「追善」と呼ばれる儀式を行ったのは、大乘仏教の理念を実現するためではなく、死後の生活をより有利にするためであった。『日本靈異記』では、閻魔の国で苦しんでいる者のために「追善」が行われ、死者の「たま」の苦しみが除去される。

『靈異記』下、35〔要約〕ある人が閻魔の国へ行つて、地獄の苦しみを味わっている男に声を掛けられ、「現世に帰ったら『法華經』を写してくれ」と頼まれた。蘇生してから政府にこの旨を報告したが、信じてもらえなかった。20年後に天皇がこの件に理解を示し、大掛かりに写経が行われた。こうして、「たま」の苦しみを救った。

ibid. 37:〔要約〕ある人が閻魔の国へ行くと、地獄の苦しみを味わっている男がいた。蘇生してから政府に報告書を出したが、相手にされなかった。そこで、その男の家に知らせてやると、妻子は『法華經』を写して、「たま」の苦しみを救った。

閻魔の国へ行つて苦しみを味わっているのは死者の「たま」である。また、下巻第35話でも下巻第37話でも、閻魔の国は「よもつくに」(黄泉)とも呼ばれ、中巻第7話では「よもつへもの」(黄泉竈火物)への言及が見られる。『古事記』と『日本書紀』では、「黄泉国の竈で煮炊きしたものを食うこと」を「よもつへぐひ」と言う。一度これを食うと、再びこの世に帰ることができない。このように、『日本靈異記』に描かれる閻魔の国は仏教のナラカではなく、日本の「よもつくに」である。ただし、中国の死後世界から官僚組織が導入され、大幅な制度改革が行われている。

なお、『古事記』『日本書紀』で「よもつくに」に当てられたのは、中国語の漢字連続「黄泉」であった。古くから中国人は死者の行く地下世界を構想し、「黄泉」と呼んだ。そして、道教では「三官」の構想が成立し、世界が「天地水」の三層に分けられ、「天」へ登る少数者を別として、ほとんどの人間は死ぬと最下層の「水」に行くと信じられた(小南一郎、「地獄めぐりの語り手たち」、『説話と伝承者』, 1989, p. 45)。

下巻第35話の末尾には「その靈の苦を贖ひ救ひたまひき」とあり、下巻第37話の末尾には「その靈の苦を追ひ救ひき」とある。「あがなふ」という動詞は「代償物を提供して手に入れる」という意味であるから、ここでは写経という作業は苦しみを除去させるための代償ということになる。「追ひ」とあるのは、「追善し」の言い換えである。

基づいて、「罪」を消すことによって災害の可能性を消すという二段構えの構造をとっていた。文帝自身は悪いことをしたわけではないが、国民の「罪」を一身に引き受けていた。したがって、皇帝は「罪」の当事者であり、「懺悔文」を読むことによって、その立場を明らかにしたのである。ところが、日本で行われた「懺悔」では、「懺悔文」が読まれることはなかった。天皇は重病であったからしかたがないにしても、皇位継承者や政府首班が代読することもなかった。「つみ」を背負うべき当事者がいないのである。

中国人の立てた原理に則せば、「懺悔」は「罪」を犯した当人が行わなければ意味がなかった。ところが、日本式「懺悔」には当事者が不在であった。したがって、「悔いて告白すること」がなく、「懺悔文」の朗読という中国式「懺悔」の中核を成す音声パフォーマンスが欠けていた。代わりに行われたのは経典の朗読であり、これを担当した僧侶たちは職能集団にすぎず、人々の「つみ」を引き受ける立場にはなかった。こうして、「原因としての罪を消すことによって結果としての災害を防ぐ」という原則は棚上げにされた。仏教で構想された「原因と結果のプロセス」と関係なく、すでに起こった災害を性急に停止しようとしたのである。

仲哀が死んだ時の「おほはらへ」の場合と同じように、日本式「懺悔」を行った日本人は、「つみ」を一掃することによって「わざはひ」を停止しようとした。日本人が「わざはひ」の背後に見たのは、腹を立てて仕返しをする「かみ」であり、「悪い行い」に伴って発生したエネルギー（bija/種子）の蓄積ではなかったのである。

中国で「懺悔」の対象となった「罪」は、『梵網經』の禁止条項に違反することであり、「佛」や「菩薩」の像の前で告白すれば解消できると定められていた。ところが日本では、「かみ」の嫌がることをすれば、「つみ」であった。それを解消する手続きとして有効であったのは、呪力を帯びる音声連続であり、日本の「かみ」は告白などに興味がなかった。

文帝の「薬師懺悔」の形式を継承して薬師像が置かれ、音声パフォーマンスが行われたが、

用途は全く違っていた。薬師像は告白相手ではなく、宥めるべき「かみ」の「かたしる」（形代）であった。日本の音声パフォーマンスは、「罪」を告白するためには行われず、「つみ」を一掃して外来の「かみ」を宥めるために行われ、外国語文献『薬師經』が呪文として朗読された。

こうして、日本式「薬師懺悔」が成立した。仏教文献に記述される因果の法則は無視され、日本人の「つみ」の概念と「かみ」の概念はそのまま生き残った。災害の原因である「かみ」と直接に取り引きしようとするわけであるから、人々をブッダにしようとするバーイシャジャグルはいうまでもなく、万能の救済者としての薬師さえ、出番が全くなくなる。ここで日本人が仏教から受け継いだものを使っているとするれば、音声パフォーマンスの素材としての『薬師經』だけである。

F

さて、日本で初めて「懺悔」が行われたのは、皇極が天皇であった642年である³⁶⁾。これは大旱魃を停止させるために行われたもので、日本の「懺悔」/「懺悔」は最初から因果の法則を無視している。そして、「おほはらへ」がそれ以前に行われた記録はなく、定例化するのは7世紀末である。日本の宗教原理に則って行われた儀式としては、日本式「懺悔」の方が古いと考えられる。仲哀が死んだ時の話は、「おほはらへ」の習慣が確立した後で作られた神話ということになろう³⁷⁾。

日本に律令制度が整って、犯罪が刑法(律)によって罰せられるようになると、処罰儀式としての「はらへ」は廃止された。滅亡の危機に瀕していたこの古い儀式が生き延びるには、「つみ」以外の対象を扱わなければならなかったの

36) 『日本書紀』24, [後編] pp. 192-193.

37) 死んだ仲哀の後を受けて、妻の神功皇后は改めて「かみ」の言葉を聞き、それに従って舟を出し、朝鮮の征服に成功する。この話が作られたのは、外国侵略を夢見るほど日本に国力ついた時代になってからであろう。仲哀が死んだと伝えられる2世紀末は、弥生時代後期であり、ヒミコ（卑彌呼）の時代であった。

である。こうして、「つみ」を消すにとどまっていた「はらへ」は、日本式「懺悔」と共存して、災害や病気もその有効射程に収めることになった。そして、經典の朗読に対応する音声パフォーマンスとして、「のりと」の朗読が開発され、世襲の職能人（中臣氏の当主）が担当した。これが「おほはらへ」である。

日本人にとって、「つみ」を消滅させるために必要な作業は、心の中で悔い改めることなく、「つみ」のリストを含んだ「のりと」を職能人に読み上げさせることであった。しかも、このリストは一般に用いられることのない特殊な語が多く挙げられていて、およそ明晰さとは縁遠いものである。「かみ」を動かす超自然力が音声連続そのものに宿ると信じられていたのであろう。日本式「懺悔」の際には、当事者が「懺文」を朗読する代わりに職能人が外国語の経文を朗読したが、これも同じ発想に基づくものらしい。

これと共通する発想は『萬葉集』に採録されている「酒を造る歌」にも認められ、音声連続に特殊な機能が認められている。

酒を造る歌一首
なかとみ よとのりとごと い はら
 中臣の太祝詞 言ひ祓へ
あが た なれ
 購ふ命も誰がために 汝

右は、大伴宿禰家持作れり³⁸⁾。

酒を作る際に、酒と酒の力を寿祝して、「中臣のふとのりとごと」が朗読された。そして、これにこと寄せて、長命が祈願された。この儀式に参加した大伴家持は、「ふとのりとごと」を聞きながら、妻子の長命を祈願したのである。「ふとのりとごと」の朗読（言ひ祓へ）によって命を贖うことができると信じられていたというこ

とになろう。長命のために本質的に必要であったのは、呪力を帯びた音声連続を発することであり³⁹⁾、その内容は「中臣ののりとごと」でも『薬師經』でもよかったのである。

日本で代表的な「悔過」は「薬師悔過」であり、その文献根拠は『薬師經』であった。「はらへ」が「おほはらへ」に発展する過程で、『薬師經』に記述される病気や災難のうち、日本人の関心を引くものがいくつか選び出されて、「つみ」のリストに加えられたのであろう。

G

8世紀の日本では、僧侶たちが薬師の彫像の前で『薬師經』を朗読する儀式が行われ、「薬師悔過」（薬師像の前で過ちを悔いること）と呼ばれた。ところが、この名称は儀式の内容と一致しない。この儀式は災難を停止するために行われ、過ちを悔いる場面などどこにもないのである。

南北朝時代以降の中国には、薬師の彫像の前で行われる儀式が二種類あった。その一つは「罪」を告白する儀式であり、「薬師齋」と呼ばれた。すでに犯した「悪い行い」を告白によって帳消しにし、その「報い」として起こるはずの災害を事前に防止しようとしたのである。はなはだ身勝手な解釈をしてはいるが、この儀式は仏教の因果法則を一応の前提としている。もう一つは延命呪術（續命法）であり、『薬師經』が朗読された。この經典を読むことによって「薬師佛」に働き掛け、その超自然力によって瀕死の病人を治療してもらおうとしたのである。中国では「薬師佛」が究極の医療専門家であると

38) 『萬葉集』17.4031, 『古大』7, p. 246: 造酒歌一首 奈加等美乃 敷刀能里等其等 伊比波良倍 安賀布伊能知毛 多我多米尔奈礼右 大伴宿禰家持作之。
 なお、音声パフォーマンスによって「たま」の運命をコントロールすることを表現して「あがふ」という動詞を用いる例が『日本靈異記』に見られる。

『靈異記』下, 35, p. 292: 大法會を備へ、
くだん 件の經を講讀することをなし、その靈の苦
あが を贖ひ救ひたまひき。

39) これと同じ線の上にあると思われるものに、「歌の奉獻による延命」という発想があり、天智が危篤の際に皇后が作った歌に認められる。

『萬葉集』2.147, p. 88: 天皇聖躬不豫之時 太后奉御歌一首 天原 振放見者 大王乃 御壽者長久 天足有。《天皇聖躬、不豫の時、太后の奉る御歌、一首。天の原 振り放け見れば 大王の 御壽は長く天足らしたり。》

延命を願う歌を「奉獻」することによって延命を実現しようとするものであり、「音声連続のパフォーマンスによる延命」という構想が天武以前にさかのぼることを裏付けるものであろう。

信じられていたのである。

「悔過」と呼ばれているという点で、そして災難を防ぐために行われるという点で、日本の「薬師悔過」は主として中国の「薬師齋」に由来する。ただし、建前の上だけとはいえ因果の法則を前提とする以上、この中国儀式はすでに起こり始めた災害に対して有効でない。

すでに起こった災難の中断も図りたかった日本人は、中国の薬師延命呪術に目を向けた。実際に「つみ」が告白されないという点で、そして『薬師經』が朗読されるという点で、中国の薬師延命呪術は日本の「薬師悔過」に痕跡を留めている。すでに起こったことでも、「薬師」なら何とかしてくれるであろう。ただし、この中国儀式が延命に効くのは確かであるが、ほかの災難に効くかどうかは定かでない。

二つの中国儀式から着想を得たというものの、「薬師悔過」は極めて日本的な儀式であった。そこでは「薬師」が「かみ」として機能しているのである。「かみ」は音声呪術に反応する習性があり、古来の儀式では「のりと」が唱えられる。日本人は仏教の經典を音声呪術の材料として用いた。經典の朗読を聞いた「かみ」はすっかり喜んで怒りを解き、人間を苦しめる気がなくなり、それまで続けていた災難発生作業を中断する。

仏教の因果法則を中国人ほどにも信じていなかったのも、日本人は災難中断呪術の有効性を因果の法則に帰すことができず、その代わりに「かみ」の習性を利用したのである。それに日本の「かみ」なら、すでに災難が起こっていても、自分の始めたことであるから、いつでも途中でやめることができる。

中国の「薬師」が日本の「かみ」になったからこそ、仏教の因果法則に縛られている「薬師齋」とは違って、すでに起こった災害にも日本の「薬師悔過」は効力が及ぶことになった。「かみ」に親しんでいた日本人が「薬師齋」を取り上げれば、こうなるのは当然の成り行きであった。そして、このような中国儀式の日本化に連動して、古来の贖罪儀式「はらへ」も「おほ-はらへ」に発展して、災難を停止するために行われた。「つみ」が消えると「かみ」が喜び、「わざはひ」を起こさなくなるのである。

略号と使用テキスト

『国大』:『國史大系』(新訂増補), 1942.

『古大』:『日本古典文學大系』, 1952-1967.

『大正』:『大正新脩大藏經』, 1924-1935.

『靈異記』:『日本靈異記』, 小泉道, 『新潮日本古典集成』, 67, 1984.

BhS: *Bhaiṣajyaguruvaidūryaṣṭrabharājasūtra*, ed. N, Dutt, Calcutta, 1939.

On the Japanese Ritual Called “Yakusi-kekwa”

Nobuhiko KOBAYASHI

In eighth century Japan, a number of priests were summoned to recite the *Yakusi-kyau* 薬師經. This was called “yakusi-kekwa” 薬師悔過 (confession of faults to [a image of] Yakusi). In this ritual, however, the Japanese did not confess faults and rather intended to stop misfortunes.

As the legal system was established in the Nara Period, the primitive ritual called “harahe” 祓 (dusting off) ceased to function for atoning for sins and shifted its target from sins to misfortunes. This new system was called “oho-harahe” 大祓 (dusting off on a larger scale). It was in the process of reform from harahe to oho-harahe that the Japanese yakusi-kekwa was established.

Two kinds of rituals were performed in China before an image of Yao-shih 藥師: One is called “yao-shih-ch'ai” 藥師齋, in which sinns were confessed so that they might be sunk and consequently future disasters might be prevented. The other is a life-prolonging ritual, in which the *Yao-shih-ching* 藥師經 was recited so that the supernatural power of Yao-shih might be exercised to cure a sick person.

The Japanese yakusi-kekwa is a descendant of the yao-shih-ch'ai in that it is named “kekwa” 悔過 (confession) and in that it is performed to avert misfortunes by wiping off sinns. And it is a descendant of the Chinese life-prolonging ritual in that sins are not confessed and in that the *Yakusi-kyau* is recited. However, it is unique and very Japanese in that Yakusi is no longer Bhaiṣajyaguru nor Yao-shih and functions now as a Japanese kami who has entered the image of Yakusi: Gratified at the recitation, he quells his anger and stops causing misfortunes just like any other kami.